

Antonio Andrade | Antonio Carlos Santos | Ariadne Costa
Celia Pedrosa | Diana Klinger | Florencia Garramuño
Jorge Wolff | Luciana di Leone | Mario Cámara
Paloma Vidal | Rafael Gutiérrez | Raúl Antelo
Reinaldo Marques | Wander Melo Miranda

INDICIONÁRIO DO CONTEMPORÂNEO

Celia Pedrosa | Diana Klinger | Jorge Wolff | Mario Cámara
Organizadores

Belo Horizonte
Editora UFMG
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
REITORA Sandra Regina Goulart Almeida
VICE-REITOR Alessandro Fernandes Moreira

EDITORA UFMG

DIRETOR Flavio de Lemos Carsalade
VICE-DIRETORA Camila Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL

Flavio de Lemos Carsalade (PRESIDENTE)

Ana Carina Utsch Terra

Antônio de Pinho Marques Júnior

Antônio Luiz Pinho Ribeiro

Camila Figueiredo

Carla Viana Coscarelli

Cássio Eduardo Viana Hissa

César Geraldo Guimarães

Eduardo da Motta e Albuquerque

Élder Antônio Sousa Paiva

Helena Lopes da Silva

João André Alves Lança

João Antônio de Paula

José Luiz Borges Horta

Lira Córdova

Maria Alice de Lima Gomes Nogueira

Maria Cristina Soares de Gouvêa

Renato Alves Ribeiro Neto

Ricardo Hiroshi Caldeira Takahashi

Rodrigo Patto Sá Motta

Sônia Micussi Simões

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa

COMUNIDADE

A comunidade está na ordem do dia, tanto como problema quanto como prática. Se, nos tempos modernos, as massas que resistiam à ação disciplinadora do Estado eram a ameaça latente ao projeto modernizador contrapondo-se à noção integradora de povo, hoje as multidões resistem ao controle do capitalismo internacional desterritorializando-se. Uma definição contemporânea de comunidade atenta aos problemas causados pelos nacionalismos no século XX passa por uma difundida consciência de integração a uma rede na qual o impacto da ação de um dos nós é, ao mesmo tempo, inevitável, imprevisível e incontrolável, produzindo efeitos que se propagam por todos os outros. A política mais vanguardista está sendo feita de modo coletivo, horizontal, sem passar pelas instituições tradicionais (partidos, sindicatos etc.) e, o que é mais radical, sem planos programáticos. Não à toa, condiz com isso a necessária problematização das noções de sujeito e indivíduo, nação e povo.

E ainda as ideias de inespecificidade e impropriedade na arte respondem, de algum modo, a essa mesma sensibilidade que não se acomoda confortavelmente a uma definição precisa e a uma divisão em esferas de pertencimento, porque reconhece suas interconexões e interações.

Muito embora o conceito de comunidade não seja contemporâneo, o fato é que durante os últimos anos tem se convertido em um dos termos mais debatidos e polêmicos. Seria possível traçar uma genealogia do conceito, em um sentido amplo, retomando o percurso histórico-filosófico delineado por Roberto Esposito,¹ que passa pelas obras de Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger e Bataille. Ao fazer essa genealogia, Esposito centra-se na tensa relação entre o pensamento de Heidegger e Bataille, opondo-se, assim, às diferentes acepções dadas pelos filósofos anteriores ao conceito, haja vista que, sob a ótica do italiano, na obra de Hobbes, a comunidade representava algo que deveria ser destruído em prol da constituição do poder absoluto do Estado; já na crítica comunitária de Rousseau ao individualismo hobbesiano, reclama-se da ausência de comunidade, como uma origem natural à qual é preciso retornar; e na filosofia de Kant, embora não haja nenhum ideal de reapropriação de uma essência ligada a um mito de origem, a comunidade aparece como aquilo a que se deve aspirar, não obstante constitua sempre um irrealizável, o

que recorda ao homem a sua finitude e impossibilidade de perfeição. Aproximando-se assim à sensação do sublime, a aspiração kantiana da comunidade funciona como experiência traumática do limite, justificando a tendência a se querer ultrapassá-lo à impossibilidade de fazê-lo. É, porém, no pensamento de Heidegger que se reconhece outro lugar de compreensão da comunidade, deixando esta de ser vista como princípio ou fim, pressuposto ou destino, passando a ser entendida como condição, ao mesmo tempo singular e plural, de nossa existência finita. Heidegger é o pensador que afirma com maior veemência que o momento verdadeiramente autêntico de nossa existência é a consciência madura de nossa inautenticidade originária. Isso implica dizer "que a incompletude, a finitude, não é o limite da comunidade – como o retrato melancólico do pensamento sempre imaginou –, mas o seu sentido, para ser mais exato".²

Note-se que a virada representada pela obra de Heidegger é fundamental para a entronização da questão do nihilismo no pensamento filosófico e para a tematização da questão do "fim" na filosofia. Desse modo, o texto heideggeriano abre a questão fundamental do fim da filosofia e da necessidade de se criar um outro pensamento com base nessa nova condição. Contudo, enquanto Heidegger se coloca como elemento ulterior da linhagem filosófica ocidental, reinventando a filosofia de seu fim, Bataille inverte essa

posição, investindo não numa nova filosofia do fim da filosofia clássica – de tradição metafísica –, mas numa filosofia do fim que, em vez de operar no interior mesmo do saber, como Heidegger, desenvolve-se a partir do não saber, como a afirmação de uma negação radical. Nesse sentido, em contraposição ao pensamento heideggeriano, “marcado pela subordinação da experiência ao conhecimento”,³ a obra de Bataille, por meio da ideia de “experiência interior”, percebe no próprio bojo do saber a simultaneidade de uma potência (a experiência) estranha a qualquer possibilidade de definição filosófica. A experiência, em termos bataillanos, seria assim aquilo que leva o sujeito para fora de si, destituindo-lhe toda forma de subjetividade. Dessa maneira, é possível afirmar que a abertura representada pela relação entre as noções de experiência e comunidade em Bataille ergue-se como algo ainda mais problemático, visto que o vazio que envolve a questão do *cum* – da relação comunitária pensada para além dos mitos de origem e dos discursos imunitários de identidade – bem como a desativação do sentido que a experiência do mundo institui – deslocando sujeito, linguagem e pensamento de seus lugares consolidados – exigem refletir sobre a comunidade como aquilo que falta, porém não como um nada que reclama “ser preenchido com novos e antigos mitos, mas antes, ser interpretado à luz de seu próprio ‘não’”.⁴ É

por essa via que a obra batailliana inaugura um espaço na contemporaneidade para a emergência de um sentido “singular” que não se reduz ao mecanismo de produção dos sentidos já previamente impostos ou pressupostos em nosso contexto sociocultural, mas que, de outro modo, mantém uma coincidência problemática com a ausência de sentido, como a abertura de um sentido até então impensado que se formula sob a égide da exposição à experiência – entendida aí não como o comum já sabido, mas como o “nada em comum”.

É importante, portanto, frisar que desde a obra de Bataille, sobretudo – pensador de grande influência para filósofos contemporâneos como Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy e o próprio Esposito –, vem se gestando e desdobrando um trabalho intelectual conjunto a respeito da noção de comunidade que desloca a concepção tradicional dos laços comunitários, no que se refere aos signos ou atributos de pertencimento e propriedade (língua, religião, raça, nação etc.), concepção esta que muitas vezes impede o pensamento sobre o comum da comunidade de ter em conta a singularidade da diferença. Diante disso, surge um novo pensamento da comunidade que desconstrói – de modos diversos – essa ideia de comunidade anterior e propõe uma totalmente diferente.

Tentando pensar a diferença dessa outra noção de comunidade que se apresenta, Esposito elabora a seguinte reflexão a respeito do caráter paradoxal que atravessa as definições tradicionais do conceito:

O que na verdade une a todas estas concepções é o pressuposto irrefletido de que a comunidade é uma "propriedade" dos sujeitos que une: um atributo, uma determinação, um predicado que os qualifica como pertencentes a um mesmo conjunto. (...) A comunidade segue amarrada à semântica do *proprium*. (...) Basta lembrar a mais sóbria, e já amplamente secularizada, comunidade weberiana, para que se veja sobressair, embora de uma maneira desnaturalizada, a própria figura da pertença. "Uma relação social deve se definir como comunidade se, e na medida em que, a disposição para a ação repousa (...) sobre uma pertença comum (afetiva ou tradicional) subjetivamente sentida pelos indivíduos que participam dela" [Weber]. Se nos detivermos por um instante a refletir por fora dos esquemas habituais, veremos que o dado mais paradoxal é que o "comum" se identifica com o seu oposto mais evidente: é comum o que une numa única identidade a propriedade – étnica, territorial, espiritual – de cada um de seus membros. Eles têm em comum o que lhes é próprio, são proprietários do que lhes é comum.⁵

Segundo Nancy, no prólogo ao livro *Communitas*, de Esposito, um trabalho coletivo de definição e discussão da comunidade, compartilhado por diversos pensadores, sobretudo do contexto europeu,

impôs-se por um motivo terrível, que a história de nosso século (...) não cessou de nos brindar, a tal ponto que a sua lembrança, de tão angustiante, torna-se inevitável: em nome da comunidade, a humanidade – acima de tudo na Europa – pôs à prova uma capacidade insuspeitada de autodestruição.⁶

Nesse mesmo texto, Nancy busca refletir sobre a questão do "comum", partindo da instabilidade do "ser junto" como condição. A questão que esses pensadores nos apresentam é a de pensar essa condição de outro modo que não derive unicamente de uma concepção fechada de sujeito, seja individual ou coletivo, isto é, que não se restrinja a nenhum "sujeito", tentando, ao contrário, partir da própria condição de relação e vínculo:

O *cum* é o que vincula (se é um vínculo) ou o que junta (se é uma juntura, um jugo, uma junta) o *munus* do *communis* cuja lógica ou carga semântica Esposito reconheceu e desenvolveu tão bem (...): a distribuição de uma carga, de um dever ou de uma

tarifa, e não a comunidade de uma substância. O ser-em-comum se define e constitui por uma carga, e em última análise, não está a cargo de outra coisa senão do próprio *cum*.⁷

Tentando assim se distanciar, de modo radical, da dialética entre o comum e o próprio, entendidos como elementos essenciais da comunidade, Esposito procura um ponto de partida externo – por fora da filosofia política moderna, dado que essa dialética seria inerente a sua linguagem conceitual –, focando-se na origem etimológica do termo *communitas*. Nesse percurso por dentro da etimologia, chega à ideia de que “o *munus* que a *communitas* compartilha não é uma propriedade ou pertença. Não é uma posse, mas, pelo contrário, uma dívida, um presente, um dom-a-dar.”⁸

Esse modo de refletir sobre o conceito de comunidade leva em conta a potência da exterioridade, daquilo que não se submete ao movimento de apropriação e fixação de parâmetros identitários, ou “imunitários” – para usar outra concepção desenvolvida pelo filósofo italiano. A recuperação da raiz etimológica de *communitas* faz com que ele trate de atualizar a discussão em torno do “comum” como

“Um dever” [que] une os sujeitos (...), que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmos. Em termos mais precisos,

expropria-lhes, em parte, sua propriedade mais própria, isto é, sua subjetividade. Impomos assim um giro de cento e oitenta graus à sinonímia comum-próprio, inconscientemente pressuposta pelas filosofias comunitárias, e restabelecemos a oposição fundamental: não é o próprio, e sim o impróprio – ou, mais drasticamente, o outro – o que caracteriza o comum. (...) Na comunidade, os sujeitos não acham um princípio de identificação, nem tampouco um recinto asséptico em cujo interior se estabeleça uma comunicação transparente, ou quando menos, o conteúdo a comunicar.⁹

Mas, novamente aqui, o caráter paradoxal do conceito de comunidade reaparece, em Esposito, no debate que ele promove a respeito da dificuldade de se articular uma comunidade política. Tal dificuldade se instaura justamente no fato de que essa comunidade se conjuga numa radical desconstrução do próprio e da propriedade, em torno da qual a tradição política funda a ideia de pertencimento. E por isso que na esteira da reflexão de Esposito¹⁰ a própria noção de “político” é questionada a partir da percepção de que o terreno da política é um campo de lutas discursivas em torno da definição de sentidos, representações e práticas que fomentam inúmeras formas de identidade e gregarismo, erigidas por meio de oposições binárias, tais como *direita versus esquerda*, *conservadorismo versus progresso*, *capitalismo versus socialismo*. Nesse sentido,

Esposito chama a atenção para a tensão entre clareza e obscuridade em torno das concepções políticas modernas, mostrando que, subjacente à suposta clareza vinculada a ideais políticos transcendentes, reside uma face obscura e contraditória aberta ao deslizamento de sentidos. E é aí, no bojo desse interdiscurso, que operam, simultaneamente, os mecanismos de fechamento e repartição das comunidades, por um lado, e desterritorialização e rearranjo dos laços comunitários, por outro. Leia-se a seguinte citação:

Pode-se dizer que a reflexão política moderna, deslumbrada por essa luz, perdeu completamente de vista a zona de sombra que recorta os conceitos políticos e que não coincide com o significado manifesto destes. Enquanto este significado é sempre unívoco, unilateral, fechado sobre si mesmo, o horizonte de sentido, em troca, é muito mais amplo, complexo, ambivalente, capaz de conter elementos reciprocamente contraditórios. Quando se reflete sobre eles, todos os conceitos mais influentes da tradição política – poder, liberdade, democracias – põem de manifesto que possuem no fundo este núcleo aporético, antinômico, contraditório; estão expostos a uma verdadeira batalha pela conquista e a transformação de seu sentido.¹¹

Esse fragmento sinaliza, entre outras coisas, a consciência de que uma visada política contemporânea precisa dissolver

certezas universalistas, abandonando uma noção simplista de realidade, em prol da reflexão em torno dos “regimes de verdade”, constituídos em meio a um complexo feixe de relações e campos de força. Fica patente aí que tal subversão à lógica política tradicional só pode se dar na e pela linguagem, cuja prática, conforme já mostrou Foucault,¹² está inextricavelmente vinculada ao processo de produção do poder. Não à toa, na visão de Esposito, por exemplo, não é possível, numa perspectiva atual, “entender o político à luz de qualquer acepção dualista como algo que positivamente, a partir do exterior, se contrapusesse à linguagem do poder”.¹³ Esse posicionamento filosófico se coaduna com outras discussões, mais ligadas às ciências sociais, como, por exemplo, a levantada por Michael Hardt e Antonio Negri, em *Império*, livro no qual assinalam que “todos os elementos de corrupção e exploração nos são impostos pelos regimes de produção linguística e comunitativa: destruí-los com palavras é tão urgente quanto fazê-lo com ações”.¹⁴



Note-se que esta última reflexão suscitada pela leitura de Hardt e Negri é frutífera e interessante não só por trazer à tona a necessária aproximação entre linguagem e práxis, mas também por abrir caminho para se pensar a possível

relação entre prática artística e outras práticas, nas quais a constituição do comum e a convivência se tornam centrais. Isso porque as práticas artísticas estão inseridas no contexto amplo de uma certa sensibilidade contemporânea para as questões da vida em comum (a filosofia parte, justamente, da necessidade de interpretar esse contexto e encontrar nele – num gesto intempestivo, como querem Agamben/Nietzsche – as zonas obscuras).¹⁵

Âmbitos muito diferentes do conhecimento estão se dedicando, simultaneamente, a pensar a comunidade (ou a convivência, a vida em comum). Essa é uma questão urgente hoje. Nunca se falou tanto em complexidade e, possivelmente, em nenhuma outra época, a relação entre as diferentes esferas da atuação humana e a consciência do impacto mútuo esteve tão evidente no cotidiano. Basta pensar, por exemplo, em como a preocupação com o meio ambiente e o aquecimento global deixaram o âmbito científico para habitar – e às vezes direcionar – os debates políticos, a indústria de bens de consumo, a publicidade, ao ponto de reformular a própria noção de ética. Em grandes centros urbanos, perguntas como “o que você come?”, “onde você compra sua comida?”, “onde compra?”, simplesmente, e “o quê?”, “o que você faz com seus restos?” se tornaram perguntas políticas.

É possível perceber aí que a noção de convivência apresenta uma importante duplicidade de apropriações em termos teóricos. Liga-se, filosoficamente, à experiência de abertura ao outro, a qual desabilita a pulsão imunitária/identitária das comunidades, bem como os lugares estabilizados da forma e do sentido, no discurso artístico. Já no que tange aos estudos sociais, convivência é o resultado de uma conjuntura histórica/geopolítica que se impõe *a priori* como um problema, dentro de uma estrutura sociocultural acostumada a lidar com a separação/estratificação. Sendo assim, na lógica da militância político-intelectual contemporânea, é preciso aprender a lidar com o outro, conviver com ele, estruturando relações políticas e culturais produtivas, dentro da inexorável multiculturalidade do presente. Nesse sentido, se, por um lado, a postura estético-filosófica parece parar no lugar do “não”, da desconstrução dos discursos hegemônicos em torno da comunidade, por outro, a postura sociológica parece ser um tanto ou quanto heurística.

Conforme já demonstramos, a vertente filosófica tenta deixar para trás a ideia de que a comunidade é a *Gemeinschaft*, em que os membros se unem por um sentido de lealdade a princípios morais, por uma identidade comum ou pela nostalgia da comunidade como conjunto harmônico. Contudo, uma ideia de comunidade que não se sustente no

pertencimento nem na propriedade, mas na coexistência, no *cum*, despotencializa-se, muitas vezes, em meio à inoperância de seu próprio discurso, que se institui como a promessa de algo “que vem”, renegando criticamente lutas específicas, interesses compartilhados e afetos mobilizadores do presente.

A princípio, parece haver uma disjunção entre a noção de comunidade de que falam os filósofos (Nancy, Esposito, Agamben) e aquela de que falam os cientistas políticos e sociais (como Negri, Hardt) e os teóricos da comunicação (como Clay Shirky, Howard Rheingold). Um desencontro entre a comunidade como conceito filosófico e a comunidade da vida cotidiana, a “comunidade dos humanos”.¹⁶

Os filósofos europeus, em geral, partem sempre do trauma pelos usos que se fez da comunidade no século XX: das atrocidades cometidas em nome de um sentido de comunidade baseado na identidade do grupo (no caso do nazismo) e do fracasso do grande projeto político baseado no comum (no caso do comunismo). Escrevem com muito tato, sabendo da aversão dos leitores europeus pelo vocabulário ligado ao comum-comunismo-comunitário. Nancy, em especial, reforça a ideia da comunidade como um mito que perde sua força no momento mesmo em que é reconhecido como tal. Para eles, a nostalgia da comunidade se expressa muitas

vezes como o desejo de recuperação de uma certa idade de ouro perdida, uma visão de comunidade calcada num certo pacto de confiança mútua que não existe, nunca existiu. Eles partem daí para pensar uma possível comunidade das singularidades, uma comunidade que não se funde sobre a identidade (a semelhança), mas que se construa na rede da heterogeneidade (a “comunidade inoperante” ou a “comunidade que está por vir”).

Negri e Hardt não falam precisamente em comunidade e talvez evitem o termo pelos mesmos motivos históricos que indicavam Nancy e os demais. Negri menciona ainda os efeitos perversos que o conceito de comunidade baseado em uma identidade de raça nos deixou, como a herança da colonização, lembrando que não só a Europa viu as consequências cruéis da noção tradicional de comunidade.

Esses autores preferem, então, o termo “multidão”, que é o mesmo escolhido por Paolo Virno. O modo como eles entendem a multidão, no entanto, se aproxima muito da ideia de uma comunidade heterogênea, composta por singularidades e sem unificação, que aparece nos outros filósofos. No entanto, em sua reflexão, a multidão claramente emerge do estágio atual do capitalismo e é um conceito inseparável da globalização. A multidão é a alternativa que vai se construindo dentro do império:

A globalização, contudo, também é a criação de novos circuitos de cooperação e colaboração que se alargam pelas nações e continentes, facultando uma quantidade infinita de encontros. Esta segunda face da globalização não quer dizer que todos no mundo se tornem iguais; o que ela proporciona é a possibilidade de que, mesmo nos mantendo diferentes, descubramos os pontos comuns que permitam que nos comuniquemos uns com os outros para que possamos agir conjuntamente. Também a multidão pode ser encarada como uma rede: uma rede aberta e em expansão na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualitariamente, uma rede que proporciona os meios da convergência para que possamos trabalhar e viver em comum.¹⁷

Quais são as categorias que nos permitem fazer uma leitura desta nova realidade? Dizemos que são as categorias de multidão, comum e de singularidade. Quando falamos de multidão falamos de um conjunto, mais do que uma soma, de singularidades cooperantes. A multidão pode ser definida como o conjunto de singularidades cooperantes que se apresentam como uma rede, uma *network*, um conjunto que define as singularidades em suas relações umas com as outras.¹⁸

O conceito de multidão se afasta dos de “povo” e de “massas” pela heterogeneidade, mas o que permite sua articulação é o comum. É a construção do comum o objetivo

da multidão, e não a tomada do poder: “Na medida em que a multidão não é uma identidade (como o povo) nem é uniforme (como as massas), suas diferenças internas devem descobrir o comum (*the commons*) que lhe permite comunicar-se e agir em conjunto.”¹⁹

Parece curioso que justamente os filósofos militantes (Virno e Negri) coincidam nessa escolha e que o termo que eles usam, “multidão”, seja mais “pé no chão” e de caráter mais concreto do que a “comunidade inoperante”, de Nancy,²⁰ e a “comunidade que vem”, de Agamben, que parecem evocar mais a ausência ou a impossibilidade do que a efetiva existência da comunidade, qualquer que seja sua forma. A definição de multidão parte da possibilidade da colaboração, está ancorada na ação concreta. Para além da “comunidade inoperante”, existe algo, ainda que frágil e provisório, que as pessoas leigas em seu cotidiano entendem por comunidade. E ela funciona, mesmo que esteja sempre a ponto de se desfazer.²¹

Embora a multidão apareça inicialmente em Negri e Hardt como um projeto, um objetivo a ser conquistado (como um horizonte utópico), após a sucessão de eventos de 2011 – da revolta na Tunísia que se estende pelo Oriente Médio, passando pela tomada da Puerta del Sol em Madri e da Praça Syntagma em Atenas, até o surgimento do Occupy Wall Street (OWS) – eles passam a falar no assunto como

algo presente, em progresso. Esses eventos são recebidos com entusiasmo pelos autores porque ilustram perfeitamente o projeto de construção do comum pela multidão, com seu mecanismo horizontal de organização, sem comitês ou líderes identificáveis pela mídia.

Apesar de a definição de multidão apresentada por esses autores (Virno, Negri, Hardt), cada um a seu modo, coincidir em muitos aspectos com a ideia de comunidade apresentada pelos filósofos, o que diferencia os dois conceitos é o fato de que os pensadores que falam da multidão não tratam dela como algo que está por vir, mas como algo que já existe, que está presente e ativo agora (uma comunidade operante, afinal), ainda que, por sua própria natureza, permaneça em construção.

Não se pode ignorar ainda que o conceito de multidão como um "conjunto de singularidades cooperantes" depende da interconectividade, de ações mútuas. A interação com a tecnologia e a transformação que ela causa nos modos de produção e consumo é fundamental para as ideias de Negri e Hardt, e é o que os aproxima dos teóricos da comunicação. Estudiosos da internet, como Clay Shirky,²² por exemplo, têm descrito e prognosticado as possibilidades de ação colaborativa proporcionadas pela difusão da tecnologia, desde a Wikipédia, as novas formas

de produção e difusão de notícia, o *software* livre, o consórcio colaborativo, até as estruturas de gerenciamento de empresas e sistemas de avaliação de serviços.

Mas o entusiasmo de Negri e Hardt pela multidão (para eles, aparentemente imbuída de valores positivos) faz com que se concentrem naquelas possibilidades de cooperação que se enquadram em suas próprias expectativas políticas. Porém, o potencial da multidão não está disponível só para a agenda da esquerda, nem só para fins diretamente políticos. Não à toa, quando Howard Rheingold fala de multidões inteligentes, ele se refere à capacidade de articulação entre pessoas que não se conhecem para realizar uma ação comum. Mas a ação não é necessariamente benéfica, pois a convergência de tecnologias, ao passo que abre um novo panorama de cooperação,

também possibilita uma economia de vigilância universal e autoriza o sanguinário, bem como o altruísta. Como todo salto prévio no poder tecnológico, a nova convergência da computação sem fio e da comunicação social permitirá que as pessoas melhorem a vida e a liberdade em alguns aspectos e as degradem em outros. A mesma tecnologia tem o potencial de ser usada tanto como uma arma de controle social quanto um meio de resistência. Mesmo os efeitos benéficos irão ter efeitos secundários.²³

É importante atentar para essa tensão entre potência e controle que a interconectividade na sociedade midiática suscita. Não à toa, alguns artistas e intelectuais contemporâneos têm percebido esse poder duplice que o uso das redes sociais, por exemplo, implica, a saber: o de ser ao mesmo tempo canal de reivindicação, protesto, e instrumento de exposição e fragilização dos sujeitos que por elas se manifestam. A título de exemplificação, veja-se um comentário postado no Facebook pelo poeta, jornalista e professor brasileiro Eduardo Sterzi, em 15 de julho de 2014, dois dias após o cumprimento de mandados de prisão preventiva de 37 militantes de movimentos sociais supostamente envolvidos na organização de manifestações que coincidiriam com a final da Copa do Mundo do Brasil:

A gente continuará repassando notícia após notícia, imagem após imagem, testemunho após testemunho, movidos por uma raiva que às vezes é quase só tristeza, mas que só por ser raiva também nos salva de irmos direto ao fundo do poço, que não tem fundo. E o mais trágico talvez seja saber que, mesmo se decidarmos o dia todo, todos os dias, a fazer a informação circular, provavelmente não convenceremos ninguém que já não esteja sabendo na carne, e pior: provavelmente nossos inimigos, inclusive alguns, ou muitos, que até há pouco tempo eram nossos amigos,

ou assim se diziam, vão celebrar, a cada dia mais vergonhosamente, cada agressão que sofrermos, e que mesmo a informação que fazemos circular (o número de presos, a gravidade das violências, a extensão das exceções etc.) será também motivo de festa para quem já não tem um pingão de caráter na carcaça vazia – porque talvez nunca tenha tido, nós é que não percebíamos. Repassando, e repassando, e repassando informação – até que todos estejamos presos. E isto também é trágico, muito trágico: saber que, se as coisas continuarem como estão, nenhum de nós escapa.

Note-se que Sterzi, nessa postagem, paralelamente à potência do gesto raivoso e irascível de denúncia – atrelado à proliferação discursiva propiciada pelo suporte virtual, capaz de fazer informações de diferentes esferas e perspectivas ideológicas e autorais circular, dando visibilidade muitas vezes àquilo que se encontra velado no convívio social –, justapõe a consciência de que tal gesto expõe e fragiliza o sujeito da enunciação, ao passo que provoca regozijos dos que se alinham às posições autoritárias. Desse modo, o autor nos propõe uma reflexão sobre uma forma de resistência frágil, na contemporaneidade, que embora enxergue sua potencialidade de contestação como algo contínuo, prevê a possibilidade trágica do fim, da destruição de qualquer tentativa de mudança, desvelando, simultaneamente, a fragmentação do espaço social em grupos antagônicos.

Essa perspectiva coaduna-se à elaborada por Agamben,²⁴ quem, no bojo da discussão em torno da noção de “comunidade que vem”, leva em conta tensões que se desenvolvem de maneira transversal em nossa história, revelando a força de coerção do aparelho estatal em relação ao que ele denomina de “singularidade qualquer”, desapegada das modelizações identitárias (algo que sempre está/esteve/estará presente). Nesse sentido, o filósofo dedica um dos capítulos de seu livro sobre a comunidade ao massacre da Praça Tienanmen (China, 1989), no qual vai afirmar o seguinte: “Ali onde estas singularidades manifestam pacificamente seu ser comum, ali haverá uma Tienanmen e, antes ou depois, chegarão os carros blindados.”²⁵ Dessa forma, Agamben, assim como outros filósofos que refletem em torno do conceito de comunidade, mostra sua diferença em relação aos movimentos multitudinários – que marcam historicamente diferentes épocas, não só a atual, é claro –, evidenciando que, não obstante reconheça a potencialidade de tais acontecimentos, não aposta na multidão como um dispositivo de superação do *status quo*.

Não seria descabido apontar que mesmo Negri e Hardt,²⁶ embora desde outro ângulo, percebem em suas reflexões certos pontos problemáticos da multidão. Embora esses teóricos compreendam esta como um mecanismo político de desarticulação do capitalismo pós-industrial a partir

de suas próprias bases e sistemas comunicativos, maquinários e cooperativos, assinalam certo obstáculo que é a dificuldade de se configurar com “o corpo da multidão” um *télos*.²⁷ A falta de um *télos* da multidão – aí no sentido de um agenciamento coletivo, não formado por mediações, que constitua uma noção de finalidade – impõe-se para os autores, ao final da obra *Império*, por exemplo, como um incômodo. Leia-se:

A capacidade de construir lugares, temporalidades, migrações e novos corpos já afirma sua hegemonia por ações da multidão contra o Império. (...) O único evento que ainda estamos esperando é a construção, ou melhor a insurreição, de uma poderosa organização.²⁸

Na medida em que vai se tornando cada vez mais perceptível o rearranjo veloz das estruturas conservadoras após o processo de desencadeamento-acirramento-arrefecimento das manifestações populares – a exemplo do que vem ocorrendo no Brasil desde junho de 2013 –, vem à tona o questionamento em torno da capacidade de impacto desses movimentos, tanto em termos culturais quanto sociopolíticos. Paralelo a isso, reside um intento por parte das organizações sociais e das legendas partidárias de cooptar as discursividades e os sentidos mobilizados pelas chamadas “vozes das ruas”. Até mesmo a universidade

nesse contexto tende a se enxergar como protagonista intelectual do processo, fornecendo aos grupos alternativos suporte, legitimidade e *background* acadêmico para suas reivindicações. Visivelmente contrários a essas tendências, Negri e Hardt negam qualquer tipo de postura prescritiva, dizendo o seguinte: "Não dispomos de qualquer modelo (...) Só a multidão, pela experimentação prática, oferecerá os modelos."²⁹



A dificuldade de se extrair um *télos* reformador dessas experiências/experiências que constituem as novas práticas comunitárias talvez seja mesmo uma condição paradoxal do contemporâneo, visto que o ser-em-comum, ou, em outras palavras, o aberto que as novas formas de manifestação da comunidade exige – uma comunidade da relação, não do pertencimento, da propriedade –, se despotencializa ao ser fixado em modelos organizacionais preestabelecidos. As novas propostas e modelos de militância em geral são facilmente reapropriados por forças políticas tradicionais e grupos fundamentalistas. Reside justamente aí a perigosa tendência política e discursiva ao fechamento imunitário dos grupos sociais, conforme já assinalou Esposito:

Apesar de todas as precauções teóricas inclinadas a garanti-lo, esse vazio tende irresistivelmente a propor-se como um pleno, a reduzir o geral do "em comum" ao particular de um sujeito comum. Uma vez identificada – com um povo, uma terra, uma essência –, a comunidade permanece amuralhada dentro de si mesma e separada de seu exterior, e a inversão mítica cumpre-se perfeitamente.³⁰

É importante refletir que esse movimento de resignificação do lugar do vazio como algo pleno e interpretável, sob a égide de uma origem essencializada, não constitui unicamente uma tendência, mas é, por outro lado, fruto do medo e da angústia em se aderir a uma experiência comunitária pensada como uma interação de singularidades, e não reduzida às representações que fazem as comunidades serem entendidas como entidades (povo, nação, classe ou raça, para mencionar termos históricos mais evidentes).

Atente-se para o fato de que pensar a coletividade como um encontro de singularidades não significa recuperar qualquer tipo de ideia romântica de subjetividade homogênea. O sujeito singular tampouco deve ser visto como uma entidade apriorística que transcende a dinâmica sociocultural. A relação com a exterioridade e com a heterogeneidade de formações discursivas é fundamental para a compreensão do sujeito contemporâneo. Não à toa, dentro dos estudos

dedicados ao conceito de multidão, o problema do anônimo aparece com bastante ênfase, visto que o anônimo neste caso é perspectivado como elemento pré-individual constitutivo, que faz parte do mosaico dialógico que conforma o "eu". Não podemos deixar de recordar a propósito disso que, para Virno,³¹ teórico que utiliza essa categoria a fim de problematizar a noção de indivíduo:

A noção de subjetividade é anfíbia: o "Eu falo" co-habita com o "fala-se", o que não podemos reproduzir está estreitamente mesclado com o recursivo e com o serial. Mais precisamente: no tecido do sujeito encontram-se, como partes integrantes, a *tonalidade anônima* do que é percebido (a sensação enquanto sensação da espécie) e o caráter imediatamente intersubjetivo ou "público" da língua materna (...). A coexistência do pré-individual e do indivíduo no seio do sujeito está mediada pelos afetos; emoções e paixões assinalam a integração provisória dos dois aspectos, mas também seu eventual desapareço: não faltam crises nem recessões nem catástrofes. Há medo, pânico ou angústia quando não se sabe compor os aspectos pré-individuais de sua própria experiência com os aspectos individualizados.³²

Não é de se espantar que, na perspectiva de diversos poetas-críticos contemporâneos atuais, por exemplo, a

experiência do presente configure-se como uma problemática (tanto quanto produtiva) tensão entre o imediatismo e a irrepresentabilidade, de outro modo: entre a banalidade da experiência vivida – que se coloca na ordem do comum, passível de ser experienciado por qualquer pessoa – e o aspecto singular que essa experiência ganha na ótica do sujeito, capaz de retirá-la do campo representativo habitual para fazê-la deslizar em direção a novos horizontes de sentido. Leia-se, a título de exemplificação, um fragmento de *Aqui América Latina*, em que Josefina Ludmer relata ao leitor uma consideração da poeta e crítica argentina Tamara Kamenszain a respeito da questão da experiência na novíssima geração da poesia portenha:

Paradoxalmente esses textos, que trabalham com o mais transparente, o mais cotidiano, o mais imediato, de repente se tornam mais difíceis de entender do que o próprio *Ulisses*... talvez porque não ofereçam nada que mereça ser lido a sério... Parecem ser como o próprio real. Sim, eu sei que o termo soa meio laciano, você já me disse outras vezes, e de alguma maneira é, pelo menos neste caso parece não haver dúvida de que o uso nesse sentido. Pois quero me referir ao que não pode ser representado, apesar de se tratar apenas de um xixi que me molha...³³

Claro que nesse comentário de Tamara – citado em forma de discurso direto por Ludmer – subjaz uma reflexão sobre a questão mais ampla da impropriedade do campo poético-literário em face da experiência contemporânea. Como se a linguagem poética se autoproblematizasse em sua potencialidade de produzir sentidos para além da doxa da representação. Note-se assim um paralelo entre o percurso de desenvolvimento da literatura e o dos debates teóricos a respeito do conceito de comunidade.

Tal impropriedade, evidentemente, promove diferentes formas de hibridização que fazem a literatura extrapolar seu campo específico e autônomo. Na obra de Kamenszain, por exemplo, fundem-se gêneros e tipologias discursivas da poesia e da narrativa – não à toa, sua coletânea poética intitula-se *La novela de la poesía*.³⁴ Os problemas literários e as citações intertextuais nela aparecem frequentemente mesclados a questões extremamente íntimas e biográficas: um exemplo disso é o fato de seus livros *O gueto* e *O eco da minha mãe* girarem, respectivamente, em torno da morte de seu pai e de sua mãe. Não poucas vezes, percebe-se também na produção da autora a interface entre questões e discussões relativas tanto a sua poesia quanto a sua produção ensaística – note-se, a este respeito, um apontamento do crítico Jorge Monteleone:

No entanto, em *O gueto*, a poesia de Kamenszain dava um giro que, sem desdenhar aqueles núcleos de distância e ironia, se personalizavam de um modo inequívoco com o motivo da morte do pão. Era um modo de explorar também o lugar do nome, e nele, a inscrição da origem: tal como ela mesma observou sobre Alejandra Pizarnik no seu notável livro de ensaios *La boca del testimonio*, o nome judeu de Kamenszain é o nome do pão.³⁵

Em consonância com todas essas fusões e mesclas, a poesia de Tamara coloca-se no terreno da *anautonomia*, isto é, do não autônomo: entre-lugar que se expande em direção a cam-
pos de reflexão que vão além do poético, atingindo patamares de discussão sobre cultura, política, língua(gem), psicanálise etc. E isso se produz no bojo de uma escrita simultaneamente pessoal e coletiva, autobiográfica e experimental, como se a experiência da alteridade (isto é, com o outro e do outro em si mesmo) abalasse a linguagem do poema a ponto de fazê-lo singularizar a relação sujeito-comunidade. Perceba-se que, tanto em *O gueto* quanto em *O eco da minha mãe*, a questão da experiência torna-se uma problemática. No poema “Judeus”, de *O gueto*, por exemplo, é interessante notar a tensa configuração de um “nós” (de “tonalidade anônima”, como diria Virno) que não consegue fixar-se em uma identidade nacional, étnico-cultural, religiosa ou linguística.

Somos los de la combi "Corcovado"
 portuñoles tirando de las faldas
 de un guía
 que a los pies macizos del redentor
 pone los brazos en cruz como diciendo:
 hasta aquí llegamos.

Algo de la altura nos marea
 es una percusión que se eleva de los otros,
 fantasías golpeando en redondo ellos avanzan
 sobre su carnaval de todos una bandera
 que dice escola nos desorienta más
 porque al tam tam de las voces se suman
 las nuestras también ya somos disfrazados
 una fauna dejada de la mano de dios
 los que bailan y los que ven bailar
 inauguramos el mismo carnaval
 2001 y todo es como siempre
 al otro lado del Cristo el precipicio
 y todos sin embargo marchamos
 esta marcha de ciegos
 sobre los pasos que le debemos a la música
 loca fantasía de una escuela de vida
 donde se aprende golpe a golpe
 que los de arriba y los de abajo
 que los de abajo con los de arriba son distintos
 diferentes a costa de lo mismo
 son el borde mismo de un idéntico abismo
 el tamboril que adelanta si detiene

su tam tam para el santo y seña:
 hasta aquí llegamos.

II

Pero hay más.
 Nosotros
 los de la combi en éxtasis foráneo
 vamos a dejar nuestros disfraces de hotel
 vamos a colgar nuestra bermuda en estandarite
 de una ventana abierta al morro
 y que nos reconozcan.

Pueblito que baja y se pierde
 ni raza ni nación ni religión
 del argentino la parte en camiseta
 (lo que transpira destiñe al Che)
 hay una diáspora subida al Corcovado
 parte por parte acudimos a esa cruz
 sin raza sin nacionalidad sin religión
 ya fuimos clavados pero aún no somos
 tan portuñoles tan ladinos tan idshistas
 no somos suicidas aquí no ha pasado nada
 sólo se trata de lúmpenes peregrinaciones
 de un día más por Río de Janeiro
 visa de turista boleto de ida y vuelta
 no empujen ya quedamos atrás
 pasó de largo la parada del milenio
 bájense ahora todos

precipiten
 que hasta aquí llegamos.³⁶

O poema, desde seu título, traz à baila a questão da diáspora inusitadamente imbricada à do turismo. Nele, o cenário, que simboliza ao mesmo tempo a tradição cristã (já aí um outro em relação ao elemento judaico) e o clichê turístico da cidade do Rio de Janeiro, funciona como local de interação, conflito, contato linguístico ("portunholes tirando de las faldas / de un guía"), por um lado, e interpenetração e deslizamento dos discursos que vão paulatinamente desestabilizando fronteiras cristalizadas pela cultura ("porque al tam tam de las voces se suman / las nuestras también ya somos disfrazados"), por outro. No texto, Tamara afirma um "Nosotros" complexo que ora é índice de diferença em relação ao "ellos", ora constitui sinal de que o comum é composto de alteridades, sendo a voz subjetiva um arranjo de vozes *a priori* dessemelhantes ("diferentes a costa de lo mismo / (...) el borde mismo de un idéntico abismo"). Nesse sentido, ainda, é interessante chamar atenção para as citações, em forma de pastiche, do poema "Lúmpenes peregrinaciones", de Néstor Perlongher, e do texto de José Saramago, "Hasta aquí he llegado", publicado no jornal *El País*, em protesto à continuidade dos fuzilamentos em Cuba nos anos de 2000. Não são escolhas aleatórias, à medida que ambos nutriram por meio de suas biografias a imbricação, também projetada aí por Kamenszain, entre memórias e formações discursivas advindas de regiões

linguístico-culturais lusófonas e hispânicas, tendo o poeta e antropólogo argentino vivido no Brasil e o romancista português, na Espanha.

Já nos poemas de *O eco da minha mãe*, configura-se uma inversão da estratégia de problematização da comunidade via ancoragem enunciativa do "nós". Neles, encena-se uma voz poética em primeira pessoa do singular que, em virtude da relação (de cunho autobiográfico) com a doença da mãe, enfrenta-se com seu próprio processo de dessubjetivação. Segue um exemplo:

Ayer descubrí que me había vuelto
aún menos yo para ella
SYLVIA MOLLOY

Como mi madre que a veces me trata de usted
y yo me doy vuelta para ver quién soy,
la amiga de Sylvia que perdió el voseo
la desconoce hablándole de tú.

Correctas educadas casi pomposas
estas rehenes del Alzheimer
ponen a congelar la lengua materna
mientras nos despiden de su mundo sin palabras.
Sin embargo si te canto tu canción infantil
la neurona del idisch se posa dulce sobre tus labios
y todo lo que nunca entendí en ese idioma
lo repito con vos viejita, y me queda claro.³⁷

Note-se, na primeira parte do texto, que a diferenciação pragmática dos graus de cortesia e distância interpessoal – marcada numa escala que na variedade do espanhol rio-platense vai do mais formal “usted” ao menos formal “vos”, passando pela recuperação anacrônica do “tú” como tratamento de formalidade intermediária – é basilar para o entendimento da mudança enunciativa introduzida pela estranha associação do conectivo “Sin embargo” – típico de textos argumentativos formais –, a uma sequência de matiz dramático em que a presença de clítico e possessivos de segunda pessoa, o reaparecimento do “voseo” e o uso de forma lexical marcadamente coloquial na posição de vocativo (“viejita”) sugerem uma tentativa, embora unilateral, de recuperação do diálogo e da proximidade com a figura materna. O poema contemporâneo de Kamenszain já não se projeta, de forma idealizante, em direção a um leitor (interlocutor) universal; ao contrário, parece fazer questão de marcar múltiplas formas de endereçamento, todas particulares em diferentes níveis: aos leitores argentinos (também *voseantes*), à amiga e escritora Sylvia Molloy, à própria mãe. Com isso o texto exige um esforço de interpretação que necessariamente nascerá de um posicionamento exotópico do leitor, do mesmo modo que coloca a figura autoral num lugar de estranheza em relação a si mesma.

É importante notar ainda aí o movimento pendular de passagem do íntimo ao pré-individual e pessoal (“me doy vuelta para ver quién soy”), num sentido, e do coletivo/anônimo ao íntimo, novamente. Fica patente nisso um tratamento da questão da comunidade de maneira não esquemática, ou seja, sem reduzir o texto a um processo de adesão à fala comum ou de coletivização totalizante, mas uma abordagem que, ao exibir a experiência mais íntima e pessoal, projeta-a no domínio do comum, onde a doença/morte daquela mãe torna-se a doença/morte de qualquer mãe, de todos. Esse jogo tensiona, de maneira crítica, o próprio “ter lugar na língua” (materna), como diria Agamben,³⁸ operando, assim, “um deslocamento do individual ao coletivo, no qual nem a experiência nem o eu pertencem a um indivíduo em particular, logrando desta maneira singularizar a experiência, sem amarrá-la a qualquer noção de pertença ou especificidade”.³⁹

Notas

¹ Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. Alicia García Ruiz, Madrid, Herder, 2009.

² “que la incompletitud, la finitud, no es el límite de la comunidad – como siempre ha imaginado el retrato melancólico del pensamiento –, sino exactamente su sentido” (*ibidem*, p. 57).

³ “marcado por la subordinación de la experiencia al conocimiento” (*idem*, *Comunitas: origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 189).

4 "ser llenado con nuevos y antiguos mitos, sino más bien ser interpretado a la luz de su mismo 'no'" (*idem*, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 77).

5 "Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una 'propiedad' de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes a un mismo conjunto. (...) La comunidad sigue atada a la semántica del *proprium*. (...) Basta recordar la más sobria, y ya ampliamente secularizada, comunidad weberiana, para ver destacarse, si bien de una manera desnaturalizada, la figura misma de la pertenencia. 'Una relación social se debe definir comunidad si, y en la medida en que, la disposición a la acción reposa (...) sobre una común pertenencia subjetivamente sentida (afectiva o tradicional) por los individuos que participan en ella' [Weber]. Si nos detenemos por un instante a reflexionar por fuera de los esquemas habituales, veremos que el dato más paradójico es que lo 'común' se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad – étnica, territorial, espiritual – de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común." (*Idem*, *Communitas*, p. 22-25).

6 "se impuso por un motivo terrible, que la historia de nuestro siglo (...) no ha cesado de brindarnos, a tal punto que su recuerdo de tan agobiante se torna inevitable: en nombre de la comunidad, la humanidad – ante todo en Europa – puso a prueba una capacidad insospechada de autodestrucción" (Jean-Luc Nancy, *Conloquium*, en Roberto Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 10).

7 "El *cum* es lo que vincula (si es un vínculo) o lo que junta (si es una junta, un yugo, una yunta) el *munus* del *communis* cuya lógica o carga semántica Esposito ha reconocido y desarrollado tan bien (...): el reparto de una carga, de un deber o de una tarea, y no la comunidad de una sustancia. El ser-en-común se define y constituye por una carga, y en último análisis no está a cargo de otra cosa sino del mismo *cum*" (Nancy, *Conloquium*, p. 15-16).

8 "el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar" (Esposito, *Communitas*, p. 30).

9 "Un deber [que] une a los sujetos (...), que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. Imponemos así un giro de ciento

ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio – o, más drásticamente, lo otro – lo que caracteriza a lo común. (...) En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar." (*Ibidem*, p. 30-31).

10 Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*.

11 "Puede decirse que la reflexión política moderna, deslumbrada por esa luz, ha perdido completamente de vista la zona de sombra que recorta los conceptos políticos y que no coincide con el significado manifestado de éstos. Mientras este significado es siempre unívoco, unilateral, cerrado sobre sí mismo, el horizonte de sentido, en cambio, es mucho más amplio, complejo, ambivalente, capaz de contener elementos recíprocamente contradictorios. Cuando se reflexiona sobre ellos, todos los conceptos más influyentes de la tradición política – poder, libertad, democracias – ponen de manifiesto que poseen en el fondo este núcleo aporético, antinómico, contradictorio; están expuestos a una verdadera batalla por la conquista y la transformación de su sentido." (*Ibidem*, p. 11).

12 Michel Foucault, *A ordem do discurso*, trad. Laura Fraga Sampaio, São Paulo, Loyola, 2002.

13 "entender lo político bajo cualquier acepción dualista, como algo que positivamente se contrapusiera desde el exterior al lenguaje del poder" (*Ibidem*, p. 13).

14 Michael Hardt e Antonio Negri, *Imperio*, trad. Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 428.

15 "O intempestivo (ponto de vista sobre o contemporâneo em Agamben – leitor de Nietzsche) tem muito a ver com o modo como o anacronismo atravessa o tempo histórico. Em Agamben (*O que é o contemporâneo e outros ensaios*, trad. Vinicius Honesko, Chapecó, Argos, 2009), o contemporâneo está marcado pela tensão entre a ação (daquela que "interpreta" antes, daquele que detecta "zonas obscuras") e a involuntariedade (a percepção nasce da experiência, o acontecimento estético-discursivo está sempre ligado ao acaso). Isso nos parece importante para pensarmos o papel dos que produzem arte num cenário contemporâneo que põe em xeque conceitos identitários de comunidade.

¹⁶ Cf. este conceito em "Aesthetic Separation, Aesthetic Community", de Jacques Rancière (J. Rancière, *Aesthetic Separation, Aesthetic Community: Scenes from the Aesthetic Regime of Art, Art & Research*, Glasgow, v. 2, n. 1, Summer 2008, disponível em <<http://www.artandresearch.org.uk/v2n1/ranciere.html>>, acesso em 20 out. 2014).

¹⁷ Michael Hardt e Antonio Negri, *Multidão*, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 12.

¹⁸ Antonio Negri, A Constituição do Comum, em Seminário Internacional – Capitalismo Cognitivo: Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum, 2., Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, out. 2005, disponível em <<http://philosophersdesk.blogspot.com.br/2011/07/antonio-negri-constitucao-do-comum.html>>, acesso em 29 abr. 2013.

¹⁹ Hardt e Negri, *Multidão*, p. 14. Os autores têm todo um outro livro dedicado ao conceito do comum (*Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009). Por agora, bastaria esclarecer que esse comum de que falamos é uma produção nova, contemporânea, que não se identifica com a dicotomia público-privado e que não se refere a uma volta ao terreno comunal de paratilha pré-capitalista (por isso, os autores, mais tarde, trocam a expressão "the commons" por "commonwealth").

²⁰ Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. Juan Manuel Garrido Wainer, Santiago, Arcis, 2000.

²¹ Esta reflexão é, de algum modo, paralela ao que se verifica na tradução. A teoria pós-estruturalista da tradução insiste na intraduzibilidade, na impossibilidade da equivalência linguística etc. No entanto, para quem traduz, a tradução simplesmente acontece. Ela depende de decisões mais ou menos adequadas, mas é um ofício e se cumpre, não emperra na teoria.

²² Clay Shriky, *Lá vem todo mundo: o poder de organizar sem organizações*, trad. Maria Luíza Borges, Rio de Janeiro, Zahar, 2012.

²³ "also makes possible a universal surveillance economy and empowers the bloodthirsty as well as the altruistic. Like every previous leap in technological power, the new convergence of wireless computation and social communication will enable people to improve life and liberty in some ways and to degrade it in others. The same technology has the potential to be used as both a weapon of social control and a means of resistance. Even the beneficial effects will have

side effects" (Howard Rheingold, *Smart Mobs: the Next Social Revolution*, Cambridge, Perseus, 2002, p. xviii).

²⁴ Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, trad. M. Latorre y J. L. Villacañas, Valencia, Pre-Textos, 1996.

²⁵ "Allí donde estas singularidades manifiestan pacíficamente su ser común, allí habrá una Tienanmen y, antes o después, llegarán los carros blindados." (*Ibidem*, p. 71).

²⁶ Hardt e Negri, *Multidão*.

²⁷ *Idem*, p. 427.

²⁸ *Idem*, p. 435.

²⁹ *Ibidem*, p. 435.

³⁰ "Pese a todas las precauciones teóricas tendientes a garantizarlo, ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del 'en común' a lo particular de un sujeto común. Una vez que se la identifica – con un pueblo, una tierra, una esencia –, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente cumplida." (Esposito, *Communitas*, p. 44-45).

³¹ Paolo Virno, *Gramática da multidão*; para uma análise das formas de vida contemporâneas, trad. Leonardo Palma Retamoso, São Paulo, Annablume, 2013.

³² *Ibidem*, p. 103, grifos nossos.

³³ Josefina Ludmer, *Aqui América Latina: uma especulação*, trad. Rômulo Monte Alto, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2013, p. 96-97.

³⁴ Tamara Kamenszain, *La novela de la poesía: poesía reunida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012.

³⁵ "Sin embargo, en *El ghetto*, la poesía de Kamenszain daba un giro que, sin desdenar aquellos núcleos de distancia e ironía, se personalizaban de un modo inequívoco con el motivo de la muerte del padre. Era un modo de explorar también el lugar del nombre y, en él, la inscripción del origen: tal como ella misma predicó sobre Alejandra Pizarnik en su notable libro de ensayos *La boca del testimonio*, el nombre judío de Kamenszain es el nombre del padre." (Jorge Montealeone, En el vacío de la palabra, *La Nación*, Buenos Aires, nov. 2010,

³⁸ Agamben, *La comunidad que viene*.

³⁹ "un desplazamiento de lo individual a lo colectivo en el cual ni experiencia ni yo pertenecen a un individuo en particular, logrando de esta manera singularizar la experiencia, sin amarrarle noción alguna de pertenencia o especificidad" (Flórentia Garramuño, *Resenha de La novela de la poesía. Espacio Murena*, Buenos Aires, abr. 2013, disponível em <<http://www.espaciomurena.com/4805/>>, acesso em 30 jun. 2015).

disponível em <<http://www.lanacion.com.ar/1320667-en-el-vacio-de-la-palabra>>, acesso em 30 jun. 2015).

³⁶ "Somos os da Kombi 'Corcovado' / portunhoís agarrados à barra / de um guia / que aos pés maciços do redentor / abre os braços em cruz como se dissesse: / até aqui chegamos. / Algo nesta altura nos deixa tontos / é uma percussão que se eleva dos outros, / fantasias batendo repetidamente eles avançam / sobre seu carnaval de todos uma bandeira / que diz escola nos desorienta mais / porque ao tam-tam das vozes se somam / as nossas também já somos fantoches / uma fauna esquecida por deus / os que dançam e os que olham dançar / inauguramos o mesmo carnaval / 2001 e tudo é como sempre / do outro lado do Cristo o precipício / e contudo todos caminhamos / este caminho de cegos / sobre os passos que devemos à música / louca fantasia de uma escola de vida / onde se aprende a cada batida / que os de cima e os de baixo / que os de baixo e os de cima não são iguais / diferentes às custas do mesmo / e estão à beira mesmo de um idêntico abismo / o tamborim que avança interrompe / seu tam-tam para a palavra de ordem: / até aqui chegamos. // II / Mas tem mais. / Nós / os da Kombi em êxtase forasteiro / vamos largar nossas fantasias de hotel / vamos pendurar nossa bermuda como estandarte / em uma janela aberta para o morro / e que nos reconheçam. / Cidadezinha que desce e se perde / nem raça nem nação nem religião / dos argentinos, a camiseta / (a transpiração desbota o Che) / tem uma diáspora subida ao Corcovado / parte por parte acudimos a essa cruz / sem raça sem nacionalidade sem religião / já fomos pregados mas ainda não somos / tão portunhoís tão ladinos tão idhistas / não somos suicidas aqui nada aconteceu / trata-se apenas de lúmpens peregrinações / de um dia a mais no Rio de Janeiro / visto de turista bilhete de ida e volta / não empurrem já ficamos para trás / passou direto a parada do milênio / desçam todos agora / precipitem / que até aqui chegamos." (Tamara Kamenszain, *O gueto/O eco da minha mãe*, trad. Paloma Vidal e Carlito Azevedo, Rio de Janeiro, 7Letras, 2012, p. 60-63).

³⁷ "Ontem descobri que tinha me tornado / ainda menos eu para ela / SWILVIA MOLLOY // Como minha mãe que às vezes me chama de 'senhora' / e eu viro para ver quem sou, / a amiga de Sylvia que perdeu o 'você' / desconhece-a dizendo-lhe 'tu'. / Corretas educadas quase pomposas / estas refêns do Alzheimer / colocam no congelador a língua materna / enquanto nos despedem do seu mundo sem palavras. / Mas se canto para você sua canção infantil / o neurônio do ídiche se pousa doce sobre seus lábios / e tudo o que eu nunca entendi nesse idioma / repito com você, mãezinha, e fica claro para mim." (*Ibidem*, p. 60-63).